

AS FRACTURAS DO TEMPO DÉLFICO NA POESIA DE SOPHIA DE MELLO BREYNER ANDRESEN

Carlos Ceia

Para um poeta fenomenologista, o espaço deve ser todo o lugar visível e de alguma forma alcançável, tal como o tempo deve ser todas as durações que possam fazer parte da nossa experiência de sujeitos. Caso contrário, mergulhamos numa dimensão espaço-temporal puramente idealista. O imaginário phantástico¹, que trabalha com estes ideais – por oposição ao imaginário real, que diz respeito às visões fenomenologistas –, é, em geral, o responsável pelas visões poéticas do espaço e do tempo. Poucos poetas resistem a não falar destas duas categorias. E poucos o fazem com acerto filosófico. Por julgarmos tudo saber sobre o espaço e o tempo, parece fácil poetar sobre os efeitos que exercem sobre sujeitos quase sempre deles sofredores. Sophia tem sido apontada como um modelo de poeta que *controla* como poucos as metáforas possíveis do espaço e do tempo. Iremos refutar este pré-conceito.

A visão de Sophia é tridimensional: o tempo funciona como metáfora política, como um vestígio mnésico ou como um conceito pretensamente metafísico. Estas dimensões não se manifestam da mesma forma: o tempo político depende de um processo de codificação partilhado por todos os poetas portugueses que escrevem antes do

¹ Para a justificação deste conceito e da grafia *phantástica*, ver o meu artigo “A *scientia sexualis* de Cesário Verde” (*Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n.º 8, 1995).

25 de Abril: simboliza sempre o Regime fascista, que não podia ser nomeado directamente. Se este tempo está “dividido”, tal deve-se à acção opressora desse Regime. Esta dimensão do tempo é facilmente entendida como parte da duração cosmológica conhecida por *tempo histórico*. Em segundo lugar, devemos considerar aquelas recordações do tempo passado que sempre perturbam a imaginação dos poetas e dos homens. Esta é a dimensão do *tempo vivido*, onde se guardam os vestígios mnésicos.² Finalmente, consideraremos a possibilidade de uma vaga noção de tempo – a dimensão da ideia de tempo –, que se apresentará repleta de obscuridades e aporias. Mas torna-se necessário um esclarecimento prévio: a trimensionalidade considerada é apenas temática e não diz directamente respeito ao conceito de tempo, que não suporta mais do que uma dimensão única. Quando falarmos de dimensões diferentes, estamos a falar de variantes temáticas no tratamento do tempo na poesia e não de tempos em si diferentes e pretensamente simultâneos, o que não é possível.³

De relance, no mundo poético de Sophia, só há lugar para o presente e para o passado. O trabalho de Sophia sobre o tempo segue um único padrão: há um *passado*, feito dos vestígios da memória da infância e relacionado com o tempo pessoal vivido; e há um *presente* que corresponde ao momento vivido moral e socialmente, que, no enquadramento do momento histórico, se relaciona com o tempo político, dado como tempo negativo. Poderá haver um *futuro*, que nunca recebe a influência das vicissitudes do passado e do presente. Essa dimensão de futuro nunca é sequer imaginada (ou dada por imagens), porque, desde a origem,

² Este conceito é emprestado da psicanálise de Freud. Para uma correcta interpretação do termo freudiano *Erinnerungsspur* ou *Erinnerungsrest*, ver J.Laplanche and J.B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (PUF, Paris, 1967). O trabalho da memória de Sophia merece a seguinte observação: ela apenas recorda experiências que se repetem mnemonicamente como relâmpagos isolados. Não é possível proceder a qualquer reconstituição sistemática de todas as experiências passadas, de forma a concluir uma determinada matriz. Não estamos perante uma excepcional memória recapitulativa.

³ Cf. Kant: “O tempo tem apenas uma dimensão; tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos (tal como espaços diferentes não são sucesivos, mas simultâneos). (...) Tempos diferentes são unicamente partes de um mesmo tempo.” (“Do Tempo”, in *Crítica da Razão Pura*, 2.^a ed., trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989, p. 71).

As Fracturas do Tempo Délfico

Python venceu Apolo num frontão obscuro
Quebrada foi desde seu eixo recto
A construção possível do futuro.

(“Delphica II”, Dual)

Nunca encontraremos Sophia numa posição de força capaz de afectar a sua ideia pessoal de futuro, que, feitas as contas, não tem relevância na sua poesia.

Podemos identificar um *Leitmotiv* nas três dimensões temporais pré-definidas: a ideia de tempo “dividido”, que, em linguagem não poética, se designa *tempo fracturado*. As fracturas do tempo de Sophia podem suportar leituras muito diferentes, dependendo da estética da recepção do leitor as essas imagens complexas. Vejamos, Sophia utiliza a metáfora do tempo político com muito cuidado, de tal forma que pode não ser perceptível a uma primeira leitura. Tal metáfora, se utilizada de forma subtil e circunscrita a uma poesia que apenas circula nos meios literatos num País que é dominado por um analfabetismo epidémico, dificilmente poderá ter uma outra função para além do seu simbolismo poético. Na década das maiores convulsões colonialistas, Sophia publica em *Livro Sexto* (1962) o mais representativo poema sobre o tempo político, “Data”:

Tempo de solidão e de incerteza
Tempo de medo e tempo de traição
Tempo de injustiça e de vileza
Tempo de negação
Tempo de covardia e tempo de ira
Tempo de mascarada e de mentira
Tempo de escravidão
Tempo dos coniventes sem cadastro
Tempo de silêncio e de mordaza
Tempo onde o sangue não tem rasto
Tempo de ameaça

A metáfora do tempo é aqui baseada na técnica da substituição e da identidade: “tempo” é sempre uma palavra de código para substituir a proibida palavra “Regime” (subjugador e fascista), código que era reconhecido e utilizado por todos os poetas da época. Esta metáfora – que obedece a um esquema simples de construção: $A = B$, em que $A = \text{tempo}$ e $B = \text{Regime}$ – permite outras associações prepo-

sicionais, dando preferência a conceitos abstractos, o que só serve para reforçar a subtilidade da metáfora: solidão, incerteza, medo, traição, injustiça, vileza, negação, covardia, ira, mascarada, mentira, escravidão, conivência, silêncio, ameaça. O tempo de tudo isto pretende ser aquilo a que Ovídio chamava *Tempus edax rerum*,⁴ o tempo devorador de todas as coisas, com a particularidade de o tempo político de Sophia apenas querer devorar as coisas que são coercitivas da liberdade individual dos cidadãos. Este programa poético de Sophia não merece qualquer outra discussão. Por aqui, todos os caminhos são absolutamente transitáveis. Em termos fenomenológicos, o tempo político que é dado como “dividido” não se acrescenta à plurissignificação do conceito de tempo de forma a permitir a especulação. Trata-se apenas de um processo simples de substituição lexical com intenção metafórica auto-protectora. Sobre esta dimensão do tempo, Sophia age com moderadíssima cautela.

Outro exemplo, o poema “Este é o tempo” (*Mar Novo*, 1972):

Este é o tempo
Da selva mais obscura
Até o ar se tornou grades
E a luz do sol se tornou impura
Esta é a noite
Densa de chacais
Pesada de amargura
Este é o tempo em que os homens renunciam.

As analogias aqui utilizadas são mais concretas, embora se mantenha o essencial da mensagem política. A estratégia poética é elementar: expressão delicada e engenhosa para denunciar uma realidade histórica cruel. Pode-se argumentar com alguma razão que esta é uma forma de combate pouco corajosa, se tivermos como termo de comparação aqueles poetas que foram mais incisivos na denúncia, ao ponto de sacrificarem a sua própria liberdade. Também não é obrigatório que Sophia tivesse sido censurada, perseguida, enclausurada, torturada e exilada para podermos falar de um poeta corajoso, capaz de enfrentar um regime fascista. Se é um facto que muitos tiveram esse percurso chamando ao “tempo” o seu nome próprio, Sophia foi um poeta resis-

⁴ *Metamorphoses*, 15, 234.

tente à sua maneira e não compete ao crítico ajuizar o comportamento social dos escritores.

Descontada a intenção poética, a noção de tempo político agride de alguma forma a noção abstracta de tempo (tal como a noção de espaço), que não suporta aplicações empíricas, como nos ensina a *Crítica da Razão Pura*, de Kant.⁵ Metafisicamente, o tempo político não tem qualquer significado, porque o tempo enquanto conceito não empírico exclui qualquer experiência, sendo esta a base de qualquer representação que interesse ao significado político. Insisto no meu conceito de *representação*: é uma possibilidade de renovação do objecto de desejo, o que pressupõe, obviamente, que eu apenas posso representar aquilo que eu pretendo presentificar. É por isso que a representação é um acto intencional e não deve ser confundida com repetição, que não é obrigatoriamente intencional. Este conceito é aplicado à dimensão do tempo político só enquanto o sujeito desejar realçar a condição de presentificação que chama ao instante vivido as situações históricas testemunhadas. Veremos como esta condição não actua da mesma forma nas recordações de experiências *já* vividas, por exemplo, no caso da casa primitiva, que é presentificada por um simples acto mnésico. Por outras palavras, o tempo político é ainda tempo do presente que urge ser re-presentificado de forma simbólica. No caso do tempo vivido, partimos sempre de uma condição que desejo trazer à consciência do instante.

Quando Sophia diz: “Este é o tempo em que os homens renunciaram.”, isto significa que o que é representado aqui é apenas uma dimensão abstractamente inconcebível do tempo – significa que é apenas o resultado de uma experiência humana singular. Ora, podemos sempre, a qualquer momento de um processo de análise, suprimir as experiências humanas, tanto como os fenómenos. Mas não podemos suprimir o tempo (ou o espaço) em si mesmo.⁶ Quando falamos

⁵ “O tempo não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer. Porque nem a simultaneidade nem a sucessão surgiriam na percepção se a representação do tempo não fosse o seu fundamento *a priori*. (...) O tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições.” (Kant, *ibid.*, p. 70).

⁶ “Não se pode suprimir o próprio tempo em relação aos fenómenos em geral, embora se possam perfeitamente abstrair os fenómenos do tempo. O tempo é, pois, dado *a priori*. Somente nele é possível toda a realidade dos fenómenos. De todos estes se pode prescindir, mas o tempo (enquanto a condição geral da sua possibilidade) não pode ser suprimido.” (Kant, *ibid.*, *id.*).

de tempo político, o tempo a que nos referimos é dado *a posteriori*, o que significa em primeira instância que o podemos suprimir a qualquer momento. Se a metáfora do tempo político fosse aplicada a um regime democrático, que pressupõe sempre uma oposição política a quem está no poder, nada se perderia do simbolismo dessa comparação, nada se acrescentaria à noção de tempo, mudando apenas o referente. Quero dizer que o tempo político funciona apenas como uma antítese do tempo visto como “a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior”, para continuar a seguir Kant.⁷ Trata-se de uma determinação de fenómenos externos ao ser que os intui. O tempo político representa-se por analogias (“Este é o tempo / Da selva mais obscura”) e as suas relações com o ser são sempre de comprometimento.

O tempo político deve ser, por definição, um tempo de mudança (de governantes, de opositores, de ideologias, de leis, etc.). Tal tempo é a expressão de um desejo veemente de recuperação da liberdade individual. Ora, o tempo é em si contrário a qualquer conceito de mudança. A não-obediência a este princípio origina as fracturas do tempo político. Camões deu-nos poeticamente esta ideia:

Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades,
Muda-se o ser, muda-se a confiança,
Todo o Mundo é composto de mudança,
Tomando sempre novas qualidades.

Este soneto conhecidíssimo pode ler-se segundo a estética transcendental kantiana: o que muda não é o tempo em si, mas aquilo que está *dentro* dele.⁸ O ser muda porque está no tempo; “Todo o Mundo” significa o que está no tempo. O tempo político está, portanto, sujeito a mudança por aquilo que contém e não por aquilo que significa. Aquilo que está no tempo político é a política e é esta é que pode mudar. Como os seus pares, Sophia anseia por este tipo de mudança

⁷ Ibid., p. 73.

⁸ “Porque não é o próprio tempo que muda, apenas muda algo que está no tempo.” (ibid., p. 78). Este princípio já está enunciado por Aristóteles: “Now the change or movement of each thing is only *in* the thing which changes or *where* the thing itself which moves or changes may chance to be.” (*Physics*, Book IV, 218a-24a).

As Fracturas do Tempo Dêlfico

num tempo de opressão,⁹ que corresponde à ideia recorrente de “tempo dividido”:

Longe o marinheiro tem
Uma serena praia de mãos puras
Mas perdido caminha nas obscuras
Ruas da cidade sem piedade

Porque ele se perdeu do que era eterno
E separou o seu corpo da unidade
E se entregou ao tempo dividido
Das ruas sem piedades.

(“Marinheiro sem mar”, Mar Novo, 1958)

O conceito de “tempo dividido” aparece disseminado por toda a obra de Sophia, sem que a Autora alguma vez se tivesse referido a ele fora da poesia (nem tinha obrigação de o fazer). Não está em causa um julgamento sumário da incapacidade deste Poeta para desenvolver consistentemente ideias complexas,¹⁰ mas permanece uma certa insegurança no tratamento das ideias de tempo, sobretudo quando Sophia arrisca entrar no campo metafísico. Acresce que as leituras analíticas da poesia de Sophia têm evitado com a mesma subtilidade as explicações

⁹ Sophia ainda criticará os governos pós-25 de Abril, como no poema “Nestes últimos tempos”, datado de Julho de 1976: “Nestes últimos tempos é certo a esquerda fez erros / Caiu em desmandos confusões praticou injustiças” (*O Nome das Coisas*).

¹⁰ Sophia tem a humildade de reconhecer em algumas entrevistas (a António Guerreiro e a José Carlos de Vasconcelos, no *Expresso* e no *JL*, respectivamente) as suas limitações neste campo e subscreve citações confessionais de Ponge deste tipo: “Sem dúvida não sou muito inteligente. Em qualquer dos casos as ideias não são o meu forte. Sempre me desiludiram. As opiniões mais bem fundadas, os sistemas filosóficos mais harmoniosos, mais bem constituídos, sempre me pareceram absolutamente frágeis e provocaram em mim um certo enjoo, um certo vazio na alma, um certo sentimento penoso de inconsistência. Não me sinto nada seguro das proposições que me acontece emitir durante uma discussão. As afirmações contrárias parecem-me sempre tão válidas como as minhas, para ser exacto: nem mais nem menos válidas (...).’ Mais à frente o Ponge acrescenta: ‘As ideias pedem-me o meu acordo, exigem-no e é-me fácil de mais dar-lho; esse dom, esse acordo não me causa nenhum prazer antes uma certa repugnância, uma náusea. Pelo contrário, os objectos, as paisagens, os acontecimentos, as pessoas do mundo exterior causam-me muito agrado. Convencem-me.’ E a seguir diz: ‘A variedade das coisas é na realidade aquilo que me constrói.’ O que eu tenho estado a balbuciar é o que o Ponge exprime aqui com uma grande clareza e simplicidade.” (Entrevista a José Carlos de Vasconcelos, *JL*, 25-6-1991).

fundamentadas do reconhecimento de uma suposta estética transcendental que gratuitamente (e por outros termos) lhe tem sido atribuída. Há uma referência vaga (mas repetida nos manuais escolares) de Maria de Lourdes Belchior no comentário a “No Tempo Dividido” (*No Tempo Dividido*), onde se explica que este poema: “exprime a dicotomia tempo dividido/tempo absoluto. O tempo dividido é o tempo que “como um monstro a si próprio se devora”; o tempo absoluto é o da consumação da unidade prometida. Neste sentido o poema “Santa Clara de Assis” [*No Tempo Dividido*] é a exemplificação de tal perspectiva.”¹¹ A leitora de Sophia não dá mais explicações sobre esta dicotomia complexa. Helena Santos apenas declara que “o tempo associado à vida na cidade é o ‘tempo dividido’, o tempo em que o homem se perdeu da sua unidade essencial.”¹² Eduardo Prado Coelho reduziu o âmbito do seu comentário a esta simples análise: “Para Sophia, (...) o tempo da história é um tempo *ruidoso* de acontecimentos dispensáveis; é um tempo *sem nudez*. (...) O tempo dividido é o tempo da história, e a história é o que produz o torvelinho das cidades execradas, o exílio da casa, do tempo fora do tempo, da morada primitiva dos deuses.”¹³ Aquilo a que Prado Coelho chama o “tempo da história” e noutro lado “tempo do capitalismo” correspondem, obviamente, ao que temos vindo a chamar tempo político. O Crítico fala ainda de um “tempo fora do tempo”, da mesma forma que, contraditoriamente, assegura que “A morte por degradação é a passagem do tempo da vida para o inferno do tempo: o tempo dentro do tempo, o tempo da história.”¹⁴ Ficam confundidos os conceitos de tempo histórico/tempo político, por um lado, o conceito de um tempo auto-destruidor e o conceito de um tempo que corresponde à “morada primitiva dos deuses”, por outro lado. Irei propor uma leitura diferente, que obrigará à distinção rigorosa de todas as dimensões consideradas.

Só dentro da esfera metafórica podemos discutir a possibilidade de um “tempo dividido” que é assumidamente de natureza política, sendo dentro desta, e só dentro desta, que a fractura do tempo se processa. “Dividido” significa, então, *corrompido nas suas raízes*. Todos os vícios político-morais podem ser integrados neste conceito: corrup-

¹¹ “Itinerário poético de Sophia”, *Colóquio-Letras*, n.º 89, 1986, p.38.

¹² “Uma leitura de *Grades*”, *Brotéria*, vol.114, n.º2, Fevereiro de 1982, p. 173.

¹³ “A lírica e a lógica”, *Colóquio-Letras*, n.º57, 1980, pp. 25-27.

¹⁴ *Ibid.*, p. 28.

As Fracturas do Tempo Dêlfico

ção, desigualdade, injustiça, desprezo, etc. Este esboço de uma filosofia da história não chega a ser teorizado poeticamente por Sophia nem podemos descortinar qualquer ideia original para uma sociologia da literatura. Contudo, este adjetivo “dividido” é central na obra poética de Sophia e precisamos dele para compreender a intransitabilidade do espaço e do tempo. Por oposição, o tempo absoluto será entendido como a representação da “unidade prometida”, segundo a proposta de Maria de Lourdes Belchior. Se aceitarmos que o tempo dividido é aquele que “Como um monstro a si próprio se devora” (“No tempo dividido”, *No Tempo Dividido*), então, respeitando a ambiguidade do verso, o conceito de tempo=Regime é auto-devorador, por causa da sua natureza corrupta. Para um Regime fascista, a metáfora do “monstro” surge como uma condenação ousada, mesmo que realizada apenas na poesia. Em regra, comemos e engolimos os alimentos, mas, em tal contexto, trata-se de não comer e ser engolido. Nas fronteiras deste tempo “dividido”, somos apenas engolidos e devorados, sem alguma vez podermos recuperar a nossa individualidade.

Uma variante do tempo absoluto é o “tempo luminoso”, também oposto ao tempo “dividido”, capaz de destruir a integridade das rosas:

A liberdade que dos deuses eu esperava
Quebrou-se. As rosas que eu colhia,
Transparentes no tempo luminoso,
Morreram com o tempo que as abria.

(“A liberdade”, *No Tempo Dividido*, 2.^a ed. rev. e aum., 1985)

A liberdade é a essência do tempo absoluto e coexiste com o amor espiritual e o belo virtuoso que encontramos na unidade das rosas fechadas sobre si (não violadas) nesse “tempo luminoso”. O “tempo que as abria” é o tempo “dividido” (=Regime que divide ou que exerce coerção), um tempo de castração da harmonia que Sophia tanto procura romanticamente na natureza. O espectáculo temporal das rosas a abrir sugere, no entanto, a perda da unidade primordial e anula o sonho de eternidade desde sempre simbolizado pelas suas pétalas. Por um instante, as rosas de Sophia trazem uma nota trágica de disseminação dos valores mais nobres do homem: a sua liberdade e a sua integridade.

Espaço, Fronteiras, Transições

A acção devoradora do tempo quebra o elo de ligação entre o Ser e a natureza criadora, anulando a possibilidade de futuro. O que está dentro do tempo perde a sua forma, “dividindo-se” e anunciando a despedida do Poeta daquilo que mais procurava:

Quero ficar sozinha neste espanto
Dum tempo que perdeu a sua forma.

Quero ficar sozinha nesta tarde
Em que as árvores verdes me abandonam.

(“Intervalo”, *Coral*, 1950)

A mesma despedida da natureza primordial repete-se em “Para atravessar contigo o deserto do mundo” (*Livro Sexto*):

E abandonei os jardins do paraíso
Cá fora à luz sem véu do dia duro
Sem os espelhos vi que estava nua
E ao descampado se chamava tempo

O “descampado” é o resultado da evanescência ou esvaziamento do Ser a quem o tempo proibiu o acesso à suprema liberdade. Recuperá-la só é possível com a ajuda de uma força transcendental. É o momento em que Sophia, como é seu costume, chama por Deus, de forma indirecta e discreta, com recurso à pronominalização:

Chamo-Te porque tudo ainda está no princípio
E suportar é o tempo mais comprido.
Peço-Te que venhas e me dêes a liberdade
Que um só dos Teus olhares me purifique e acabe.

Há muitas coisas que eu não quero ver.

Peço-Te que sejas o presente.
Peço-Te que inundes tudo.
E que o Teu reino antes do tempo venha
E se derrame sobre a terra
Em Primavera feroz precipitado.

(“Chamo-Te”, *Coral*)

As Fracturas do Tempo Dêlfico

Deus (“Te”) é a única força capaz de permitir a recuperação da liberdade individual num espaço caótico (“tudo ainda está no princípio”). As atrocidades do Regime justificam a apreensão do Poeta: “Há muitas coisas que eu não quero ver.”. Se o tempo político é dado no presente, é imperativo que o Deus da justiça se torne presente: “Peço-Te que sejas o presente. / Peço-Te que inundes tudo.”. O presente é sempre difícil de tolerar: “... suportar é o tempo mais comprido.”, por isso é urgente que Deus venha quanto antes: “que o Teu reino antes do tempo venha”, quer dizer, deve vir antes que o Regime se perpetue. Sophia não arrisca mais do que esta fé elementar. O poema despretencioso “A paz sem vencidos nem vencedores” repete ainda o mesmo pedido piedoso, em interpelação puramente convencional:

Dai-nos Senhor a paz que vos pedimos
A paz sem vencedores e sem vencidos

Que o tempo que nos deste seja um novo
Recomeço de esperança e de justiça.

O triunfo da justiça divina é a principal preocupação do Poeta, que, em “Esta gente” (*Geografia*, 1967), lembra os oprimidos:

Esta gente cujo rosto
Às vezes luminoso
E outras vezes tosco

Ora me lembra escravos
Ora me lembra reis

Faz renascer meu gosto
De luta e de combate
Contra o abutre e a cobra
O porco e o milhafre

Pois a gente que tem
O rosto desenhado
Por paciência e fome
É a gente em quem

Um país ocupado
Escreve o seu nome

Espaço, Fronteiras, Transições

E em frente desta gente
Ignorada e pisada
Como a pedra do chão
E mais do que a pedra
Humilhada e calcada

Meu canto se renova
E recomeço a busca
De um país liberto
De uma vida limpa
E de um tempo justo

Esta última estrofe resume o programa lírico de Sophia: a demanda contínua da liberdade e da justiça, cuja expressão temporal é dada pelo “tempo justo”, nova variante do campo semântico dos tempos opostos ao tempo “dividido”. O opressor é dado, uma vez mais, metaforicamente: “o abutre e a cobra / O porco e o milhafre” – animais devoradores que desempenham o papel de forças violentadoras, a que podemos acrescentar o “velho abutre” (ou Salazar) de *Livro Sexto*. A face do povo sofredor revela “paciência e fome”. É gente “Ignorada e pisada” que motiva a ideia de tempo dividido.

A ideia que se formou de Sophia como poeta de intervenção ou de poeta que soube lutar pela liberdade reforçou-se com o livro *O Nome das Coisas* (1977), que nos revela poemas como este “25 de Abril”:¹⁵

Esta é a madrugada que eu esperava
O dia inicial inteiro e limpo
Onde emergimos da noite e do silêncio
E livres habitamos a substância do tempo

Embora seguindo o mesmo modelo de enunciação simples que vem desde os primeiros versos, este poema é dos mais políticos de Sophia e traz-nos uma mensagem de fácil compreensão: “a substância

¹⁵ Sophia chegou a ser deputada ao Parlamento logo após a Revolução de 74, pelo que não estranhemos o entusiasmo político deste livro. Em entrevista a Eduardo Prado Coelho, dirá inclusive: “O 25 de Abril foi dos momentos de máxima alegria da minha vida. Foram dias que vivi em estado de levitação. (...) De facto fiquei em êxtase e foi como eu vivi.” (*Revista do ICALP*, nº 6, 1986).

As Fracturas do Tempo Dêlfico

do tempo” tanto se refere ao momento vivido de liberdade democrática como à possibilidade de vivermos livremente em *duração* cósmica. As duas dimensões pertencem ao canto da “hora limpa da verdade” (“Nesta hora”, *O Nome das Coisas*), que é entendida como a verdadeira magnitude do tempo, momento visto como: “Catarsis emergir verdade exposta / Tempo terrestre a perguntar seu rosto” (“Revolução-Descobrimento”, *O Nome das Coisas*). A Revolução é agora o há muito esperado “tempo novo”: “Como puro início / Como tempo novo” (“Revolução”, *O Nome das Coisas*). O comprometimento político de Sophia com o tempo histórico não nos diz mais do que isto, não ousa da mesma forma que outros o fizeram, por exemplo, um Joaquim Namorado, que fez um *Aviso à Navegação* (1941), onde fala de Portugal como uma “ilha sem nome” que está “perdida nos mapas”; um Jorge de Sena com *Pedra Filosofal* (1950), onde escreve uma “Ode à mentira”, denunciando “Crueldades, prisões, perseguições, injustiças”; uma Natália Correia, que, em 1961, escreve o poema-denúncia *Cântico do País Emerso*; um Ruy Belo que nos fala de um “Tempo duvidoso”, poema que garante que “O meu país é o que o mar não quer” (in *Boca Bilingue*, 1966); um Manuel Alegre com *O Canto e as Armas* (1967), que canta as “lágrimas de Portugal”. Sophia não pertence a esta tradição maior de resistência política sentida na poesia e na pele.

Apesar de não se poder incluir no grupo de poetas exilados, Sophia não deixou de cantar o tema do exílio como forma de intimidação do poder absoluto do Regime:

Ó minha pátria e meu centro

Me dói a lua me soluça o mar

E o exílio se inscreve em pleno tempo

(“Pátria”, *Livro Sexto*)

Esta condição inscrita no tempo político é o resultado de uma experiência pessoal (não de Sophia, mas, por exemplo, de alguns dos poetas atrás mencionados), o que pode limitar este conceito de tempo. Se este tempo político exige um espaço de realização, só o presente pode satisfazer tal condição, até porque o presente apresenta-se sempre, nesta poesia, como algo que se deseja historiar, ou seja, algo que quer ser passado e memória. Esta condição não deixa de ser tautológi-

ca, porque todo o presente acaba por ser irreversivelmente transformado em passado. A representação do tempo político implica a vivência de um presente conflituoso. O passado é, idealisticamente, a dimensão de toda a felicidade perdida e de toda a justiça reclamada para o momento histórico em que se vive, isto é, o passado é *o* mito, é *um* mito. Se assim é, seguimos com Heidegger e aceitamos que o passado não existe. Quais são, portanto, as relações temporais concretas entre o tempo histórico e o tempo político? Em termos simples, que dizem apenas respeito à poesia de Sophia, o tempo histórico é o passado e o tempo político, o presente escrutinado que se tornará histórico.

A segunda dimensão temporal considerada inicialmente é o tempo vivido. O tempo das experiências realmente vividas é a dimensão mais *íntima* do tempo e deve ser percebida por meio da sucessão de experiências. Uma vida é a soma de experiências dadas em sucessão – não há coincidências temporais na existência. Uma experiência sucede sempre a outra, portanto, não pode ser simultânea de qualquer outra.¹⁶ Sophia dá particular importância a este tempo vivido, muitas vezes guardado na memória do jardim edénico:

Alguém diz:
"Aqui antigamente houve roseiras" –
Então as horas
Afastam-se estrangeiras,
Como se o tempo fosse feito de demoras.

(“Jardim”, *Poesia I*, 1944)

O jardim é um importante vestígio mnésico nos arquivos da vida de Sophia. Se a evocação da hora – um *Leitmotiv* nesta poesia – obedecesse a um esquema rigoroso de composição, podia funcionar como o instante da representação dos traços mnésicos, mas Sophia despreza qualquer função simbólica extraordinária da hora. Este tipo de representação não segue, por exemplo, um modo de reprodução de acordo

¹⁶ Husserl fala do *tempo imanente* do fluxo da consciência: “Time and duration (...) are absolute data which it would be senseless to call into question. To be sure, we also assume an existing time: this, however, is not the time of the world of experience but the *immanent time* of the flow of consciousness.” (*Ideas – General Introduction to Pure Phenomenology*, sec.1, Routledge e Kegan Paul, Londres, 1931, p. 23).

As Fracturas do Tempo Dêlfico

com um modelo tão rigoroso como o proposto por Husserl. A presentificação que Sophia faz não é reprodução, porque apenas podemos reproduzir aquilo que julgamos poder ser revivido e Sophia limita o seu trabalho da memória a um mero trazer-para-o-presente sem outras consequências. Ela não revive convictamente as experiências originais, até porque assume que todo o passado é mítico, isto é, irrepetível sequer imaginariamente. Por todo o lado há desilusões e os objectos do passado não mais estão intactos. As imagens *reais* estão mortas. Contudo, é possível registar breves momentos de reprodução, pelo menos naqueles relâmpagos mnésicos como em “Morta” (*Coral*):

Vais e vens
Solitária e transparente
E a memória das coisas te acompanha.

E, mais raramente, registamos alguma actividade na reprodução/presentificação de fases sucessivas de intervalos temporais, como em “Habitação” (*Ilhas*, 1990):

No princípio
A casa foi sagrada

Isso depois foi saqueado
Tudo foi reordenado e dividido

Permanece mesmo muito depois de varrido
O sussurro de tílias junto à casa de infância

Na melhor das hipóteses, podemos dizer que o passado é reproduzido no presente que foi um presente de alguma forma notável, como em “Intacta memória” (*No Tempo Dividido*):

Intacta memória – se eu chamasse
Uma por uma as coisas que adorei
Talvez a minha vida regressasse
Vencida pelo amor com que a lembrei.

O *Leitmotiv* da hora aceita várias interpretações: 1) o instante vivido, como nessa hora singular que foi a Revolução de 25 de Abril de 1974, altura para dizer toda a verdade: “Nesta hora limpa de verda-

de é preciso dizer a verdade toda” (“Nesta hora”, *O Nome das Coisas*); 2) o curso normal do tempo, como em “A plenitude, o límpido esplendor / Que me foi prometido em cada hora” (“As fontes”, *Poesia I*); 3) o instante fenomenológico, como em “A hora da partida soa quando / Escurecem o jardim e o vento passa” (“A hora da partida”, *Poesia I*); 4) um momento de acção simbólica que vive num tempo-sem-tempo, como em “É esta a hora...” (*Dia do Mar*, 1954):

É esta a hora perfeita em que se cala
O confuso murmurar das gentes
E dentro de nós finalmente fala
A voz grave dos sonhos indolentes.

É esta a hora em que o tempo é abolido
E nem sequer conheço a minha face.

Este é o momento em que o tempo vivido coincide no tempo histórico. Podemos desde logo argumentar que ambos, assim dados, são produto de uma experiência, logo não poderão entrar na abstracção do conceito de tempo nem na sua concepção phantástica, porque dizem respeito àquilo que ocorreu ou está a decorrer. A rigor, não estamos sequer a falar do tempo, mas apenas de representações subjectivas de uma ideia intangível. No que diferem, então? O tempo político é, por exigência da sua definição original, o resultado de uma apreensão colectiva. Sendo uma pura representação subjectiva, o tempo vivido apenas pode receber a influência do colectivo mas não ser determinado por ele para poder ser definido.¹⁷ O poema “É esta a

¹⁷ Husserl fala do tempo Objectivo como sendo composto pelas nossas experiências vividas: “Objectivity belongs to “experience”, that is to the unity of experience, to the lawfully experienced context of nature.(...) ...lived experiences themselves are temporally determined in an objective sense. (...) ...does not concern us (...). On the other hand, it does interest us that “Objective-temporal” data are *intended* in these lived experience.” (*Ideas – General Introduction to Pure Phenomenology*, sec.1, pp. 27-29). Como eu vejo esta questão complexa, posso falar de objectividade em relação às experiências vividas, mas não consigo apenas o facto subjectivo que as define e origina. As experiências são objectivas-para-o-tempo, mas se eu quiser investigar como é que elas são objectivas, como é que se tornaram objectivas, estarei a representar subjectivamente uma dada experiência. Como as experiências vividas são *realizações*, posso declarar que pertencem a uma duração objectiva, mas se quiser investigar a sua origem, vou encontrar aí um sujeito, um Ser-no-mundo. A minha leitura das entrelinhas de Husserl segue este sentido: o tempo Objectivo pertence à união do experimentado com o Ser na base dessa experiência.

As Fracturas do Tempo Dêlfico

hora...)” insinua o silêncio imposto pelo Regime fascista e a hora torna-se o símbolo dessa apreensão que deve ser extinguida, sobretudo quando o sujeito até confessa ter perdido a sua identidade: “E nem sequer conheço a minha face.”. Mas persiste uma aporia: como é que uma hora pode existir fora do tempo, mesmo que aceitemos estar perante uma situação simbólica que considera o instante como intemporal?

A intuição de Sophia para a percepção do tempo é muitas vezes paradoxal e intrigante: tão depressa se diz dentro do tempo como fora dele, tão depressa a hora é perfeita e invisível (“Esta é a hora...”) como se torna acolhedora, por exemplo, neste poemeto “Dia” (*Livro Sexto*):

Meu rosto se mistura com o dia
Nuvens telhados ramagens e Dezembro
Apaixonada estou dentro do tempo
Que me abriga com canto e com imagens

Tão abrigada estou dentro da hora
Que nem lamento já a tarde antiga
Tudo se torna presente e se demora
Será que o dia me pede que eu o diga?

Para quem já se confessou fora do tempo, este poema é inquietantemente estranho, mesmo atendendo a que um poeta é dado a contradições e a variações de comportamento. Já tivemos o “tempo das rosas” (“Jardim”, *Poesia I*), em que as horas “Afastam-se estrangeiras, / Como se o tempo fosse feito de demoras.”, o que significa, a rigor, que o tempo não progride nem é composto de mudança. Como podemos agora admitir a separação das horas de um tempo não-progressivo? Se a hora é uma *suspensão* de tempo, abandoná-la significa o quê? Como aceitar que o mesmo poeta que defende a suspensão do tempo seja aquele que canta a passagem do mesmo tempo? Senão veja-se o seguinte poema:

Subindo do seu corpo arrefecido
Lágrimas lentas rolam pela face,
Lentas rolam, embora o tempo passe.

(“Níobe transformada em fonte”, *Poesia I*)

Que o tempo passa é uma evidência do *panta rhei* heraclitiano. Não podemos dizer com rigor filosófico (ou mesmo poético) que o tempo é *rápido* ou *lento*, a não ser por simples sugestão alegórica (Sophia mantém que o tempo passa e permanece, isto é, estabelece um impossível *princípio heraclito-parmenidiano). A noção de rapidez e lentidão são definidas pelo próprio tempo: a rapidez indica o que se move num curto espaço de tempo, a lentidão remete para o que se move durante um longo período de tempo. Por esta evidência física, que tem iludido muitos outros poetas, só o movimento (não o tempo) pode ser rápido ou lento. Numa linguagem aristotélica, estou a defender a ideia de que o tempo não pode ser definido pelo tempo.

Retenção e progressão não são concomitantes (se o tempo passa, passa em direcção ao futuro). Da mesma forma, um tempo que passa é sempre oposto a um tempo que é dado como morto, mas Sophia ignora esta diferença essencial, garantindo até que possui o tempo morto dentro de si própria: “Terror de estar sozinha e de escutar / Com este tempo morto entre os meus dedos” (“Tu dormes”, *Coral*). Podemos afirmar, então, numa mesma instância, a coexistência do tempo vivo (=“que passa”) e do tempo morto ou não-tempo? O que é que significa a morte do tempo, dada sequer sem um suporte simbólico, que seria admissível em poesia?

Sophia nunca parece afectada com os paradoxos da sua poesia, nem deles tem verdadeira consciência. Eis a hora-fora-do-tempo, a “hora em que o tempo é abolido” (“É esta a hora...”, *Dia do Mar*), que permite a Sophia tomar conhecimento da impossibilidade de recuperar a sua identidade: “E nem sequer conheço a minha face.”. Além disso, o conceito de permanência é constantemente utilizado de forma errónea: “Tempo sem amor e sem demora / Que de mim me despe pelos caminhos fora.” (“Tempo”, *Livro Sexto*), onde o sujeito não é mais um ser individual num tempo feito de adiamentos (“Dia”, *Livro Sexto*), mas o Ser, ignorante de todo o tempo que passa. As contradições estendem-se àquele momento em que Sophia se vê distraída no tempo, participando da sua duração: “Apaixonada estou dentro do tempo” e “Tão abrigada estou dentro da hora”.

As imagens mnésicas estão concentradas à volta de um círculo restrito de objectos ou acontecimentos. O poema “Musa” (*Livro Sexto*) condensa essas imagens: a “casa primitiva”, que é “limpa e branca”, o “mar que a cercava”, a “janela quadrada”, o “quarto branco” e a “manhã polida”. Tudo é dado como perdido, experimentado uma vez,

As Fracturas do Tempo Dêlfico

e à deriva no presente vivido. Não estranhemos a percepção do tempo como uma estranha máquina trituradora do ser:

... o tempo me corta
O tempo me divide
O tempo me atravessa
E me separa viva
Do chão e da parede
Da casa primitiva

O conceito de “tempo dividido” tem sido apontado, então, como um *Leitmotiv* da poesia de Sophia. É necessário esclarecer que o tempo não é, a rigor, susceptível de divisão interna, mas pode, pelo menos poeticamente, dividir o Ser-no-tempo que perde a esperança face à privação de uma felicidade passada já perdida. As fracturas do tempo afectam sempre aquele que passa por uma experiência de vida. Juntamente com os jardins do passado edénico, as casas primitivas da infância e da adolescência são as imagens mnésicas mais recorrentes nesta poesia. A imagem da “antiga casa que os ventos rodearam” (“Casa”, *Geografia*) surge com frequência:

Relembrando
O antigo jovem tempo tempo quando
Pelos sombrios corredores da casa antiga
Nas solenes penumbras do silêncio
Eu recitava
"As três mulheres do sabonete Araxá"

(“Manuel Bandeira”, *Geografia*)

e em outro exemplo de confronto entre a casa e a acção do tempo:

A casa está na tarde
Actual mas nos espelhos
Há o brilho febril de um tempo antigo
Que se debate emerge balbucia

(“Portas da vila”, I, *Geografia*)

Por definição, esta dimensão temporal está directamente relacionada com o tempo passado e com o sentimento da saudade: “O tempo

denso de sangue e de saudade” (“Carta aos amigos mortos”, *Livro Sexto*). Sophia tem uma visão paradoxal da natureza: ora afirma a sua extrema positividade¹⁸ ora se perde em saudosismos românticos que apontam para uma natureza perdida num tempo mítico. Veja-se o caso da estação do ano preferida de Sophia, a Primavera: nunca é dada no tempo presente, mas numa época perdida no tempo:

As heras de outras eras água pedra
E passa devagar memória antiga
Com brisa madressilva e primavera

(“Primavera”, *Livro Sexto*)

Se o tempo dos vestígios mnésicos é legitimamente o do passado, Sophia introduz-nos estranhamente numa dimensão única, cujo sentido talvez nem a liberdade poética possa explicar. Vou chamar a esta estranha dimensão *a presentificação passiva do passado*, que os seguintes exemplos ilustram:

Tão abrigada estou dentro da hora
Que nem lamento já a tarde antiga
Tudo se torna presente e se demora

(“Dia”, *Livro Sexto*)

O antigo jovem tempo ...

(“Manuel Bandeira”, *Geografia*)

Era quase no inverno aquele dia
Tempo de grandes passeios
Confusamente agora recordados

(“As fotografias”, *Dual*)

A praia onde o vento
Desfralda as barracas
E vira os guarda-sóis
Ficou na infância antiga
Cuja memória passa

¹⁸ Ver em especial o meu livro *Iniciação aos Mistérios da Poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen*, que trata da positividade do mundo poético de Sophia, dedutível no trabalho sobre os elementos primordiais (Vega, Lisboa, 1997).

As Fracturas do Tempo Dêlfico

Pela rua à tarde
Como uma cantiga

(“Estações do ano”, *O Nome das Coisas*)

Esta presentificação é passiva porque o Poeta não investe qualquer tipo de intencionalidade na recuperação das imagens mnésicas: a praia é apenas uma praia do passado que a memória transitória traz para o presente. A presentificação implica um fenómeno de *fazer-presente*,¹⁹ e este modo temporal específico vence a consciencialização passiva das coisas.

De entre as três dimensões temporais que pré-definimos para a poesia de Sophia, o modo da experiência vivida tem uma particular importância. Em termos gerais, estamos perante um gesto repetido nesta poesia: a procura da identidade perdida das coisas simples e puras:

... trouxe comigo o lírio da pequena praia. Ali se erguia intacta a coluna do primeiro dia – e vi o mar reflectido no seu primeiro espelho. Igrina. É esse o tempo a que regresso no perfume do orégão, no grito da cigarra, na onipotência do sol. (...) E sobre a areia sobre a cal e sobre a pedra escrevo: nesta manhã eu recomeço o mundo.

(“Igrina”, *Geografia*)

Nesta descrição de uma praia perdida em Sagres, Sophia revela-nos o sonho dourado de comunhão com um espaço incorrupto que guarda a verdadeira naturalidade das coisas. Nesse espaço, inclui-se uma vez mais a casa primitiva:

Ali o tempo vivido foi tão vivo
Que sempre à própria morte sobrevive
E cada dia julgo que regressa
Seu esplendor de fruto e de promessa

(“Caderno II”, *O Nome das Coisas*)

Esta terceira dimensão do tempo poético de Sophia é a mais confusa, por causa da inconsistência do seu tratamento. Também não é

¹⁹ *Gegenwärtigens*, que Heidegger vê como “the primary basis for falling into the ready-to-hand and present-at-hand with which we concern ourselves (*Being and Time*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, p. 376), (1.ª ed., *Sein und Zeit*, 1927).’

fácil fixar um critério para avaliar todas as ocorrências da imagem do tempo, visto que Sophia não tem padrão de construção dessas imagens, que não obedecem, de facto, a um trabalho poético rigorosamente medido. O tempo aparece apenas como uma metáfora que se esgota a cada imagem tipificada. Mesmo a pré-determinação de várias abordagens do sentido do tempo não ajuda a encontrar esse padrão quando sabemos que qualquer que seja a abordagem deste tema, na poesia como nas artes em geral, a componente metafísica é incontornável.²⁰ O nível de abstracção naquilo a que vamos chamar *representações perfunctórias*, isto é, imagens de temporalidade indefinida, será o critério possível para avaliar todas as imagens que se seguem e que entram na categoria da ideia de tempo.

Sophia nunca inaugura a questão fundamental: *O que é o tempo?* Podemos dizer que a sua poesia não se interessa pela conceptualidade metafísica do tempo. Mas são muito frequentes as sugestões sobre a ideia de tempo. O que importa dizer sobre esta atitude paradoxal, para já, é que qualquer tentativa de especulação sobre tal conceito, por mais isenta que se apresente, por mais indiferente a teorias que queira ser, nunca poderá deixar de ser avaliada em termos metafísicos, porque a questão do tempo nunca deixa de ser metafísica.

Vejamos a ideia de tempo num contexto mitológico. Sophia apenas se refere uma vez ao deus grego do Tempo, “Kronos”:

O tempo apaga tudo menos esse
Longo indelével rasto
Que o não-vivido deixa.

Não creias na demora em que te medes.
Jamais se detém Kronos cujo passo
Vai sempre mais à frente
Do que o teu próprio passo

(“Homenagem a Ricardo Reis”, *Dual*)

²⁰ Concordo com Derrida quando insiste no estatuto metafísico do conceito de tempo: “Não há talvez ‘conceito vulgar do tempo’. O conceito de tempo pertence totalmente à metafísica e nomeia a dominação da presença. (...) O tempo em geral pertence à conceptualidade metafísica. A querer-se produzir esse *outro* conceito, depressa nos aperceberíamos que se o construiria com outros predicados metafísicos ou onto-teológicos.” (“A clausura do grama e o rasto da diferença”, *Margens da Filosofia*, Rés, Porto, s.d., p. 120).

As Fracturas do Tempo Dêlfico

A grafia de “Kronos” é um velho *double entendre*. Kronos (ou Cronos, em português e outras línguas) é, no poema de Sophia, confundido por Chronos. Entre os vários eruditos que esclareceram esta leitura errônea, selecciono Robert Graves: “The later Greeks read ‘Cronus’ as *Chronos*, “Father Time” with his relentless sickle. But he is pictured in the company of a crow, like Apollo, Asclepius, Saturn, and the early British god Bran; and *cronos* probably means “crow”, like the Latin *cornix* and the Greek *corone*.”²¹ Por seu lado, J.Chevalier e A.Gheerbrant comentam: “Cronos é muitas vezes confundido com o Tempo (Chronos), do qual se tornou a personificação para os intérpretes antigos da mitologia. Como tantas vezes acontece, tais interpretações, se bem fundadas num jogo de palavras, exprimem assim mesmo uma parte de verdade. Cronos, mesmo que não seja identificado a Chronos, tem o mesmo papel do tempo: devora, tanto como engendra: destrói suas próprias criações; estanca as fontes da vida...”²². Esta identificação errônea foi perpetuada pelos neoplatónicos que viram em Kronos um símbolo da mente cósmica (o *noos*), que se confundiu com Chronos, “Pai de Todas as Coisas”. Portanto, o que Sophia realmente pretende é falar-nos de Chronos, essa criatura devoradora e auto-destruidora que “apaga tudo”. Este “tudo” surge, no entanto, relativizado, porque aqueles que não vivem não sofrem o impacto do Tempo. Este aspecto é muito importante, porque servirá para demonstrar a incongruência da abordagem da ideia de tempo em Sophia. O-que-não-vive escapa aos braços do tempo pela razão evidente de se tratar de não-entidades de um espaço intransitável: o não-tempo. O domínio do nada (ou não-tempo) não pode estar à mercê de uma determinada força, porque só o nada que está em si mesmo em o-que-não-vive pode trazer este elemento apagado para o mundo das coisas em actividade. Chronos pode ter um papel phantástico na representação de o-que-não-vive, no caso de satisfazermos duas condições: Chronos é o ser que pode trazer o nada ao mundo das coisas activas; o-que-não-vive é o Nada que não se anula a si próprio com a ajuda de um ser como Chronos. Esta entidade pode pré-figurar o próprio Nada e, quando o poema de Sophia admite que o-que-não-vive escapa a Chronos, apenas pode querer significar que existe a

²¹ *The Greek Myths*, vol.1, Penguin, Harmondsworth, 1969, p. 38.

²² *Dicionário de Símbolos*, s.v. CRONOS, 2.^a ed., José Olympio, Rio de Janeiro, 1990, p. 307.

possibilidade de o Nada se tornar alguma coisa, o que é contraproducente para o conceito em si. Sigo, neste passo, a lição de Sartre, que, em *L'Être et le Néant*, nos diz a propósito da natureza do Nada:

Le Néant n'est pas, le Néant *est été*; le Néant ne se néantise pas, le Néant *est néantisé*. Reste donc qu'il doit exister un Être – qui ne saurait être l'En-soi – et qui a pour propriété de néantiser le Néant, de le supporter de son être, de l'étayer perpétuellement de son existence même, *un être par quoi le néant vient aux choses*. (...) L'Être par qui le Néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son Être, il est question du Néant de son Être: *l'être par qui le Néant vient au monde doit être son propre Néant*. Et par là il faut entendre non un acte néantisant, qui requerrait à son tour un fondement dans l'Être, mais une caractéristique ontologique de l'Être requis.²³

Chronos continua irreversivelmente a sua missão de Grande Devorador daquilo que é e não daquilo que não é ou nunca foi. No quadro metafísico descrito por Sophia, podemos alguma vez nulificar o momento de mergulhar no mar se nunca tivermos visto sequer o mar?²⁴

Este inquérito sobre a ideia de tempo não se esgota nesta incongruência metafísica. Veja-se ainda este lugar-comum do tempo como sucessão de momentos: “Tempo da fina areia agudamente medido” (“Vila Adriana”, *Geografia*) ou “... o tempo de clepsidra – ou o escorrido / Tempo de areia fina” (“Pompeia – Casa de Menandro”, *Geografia*). Uma abordagem deste conceito complexo nunca seria *problemática* se o Poeta mantivesse esta coerência. Mas não é este o caso. Existe um grupo de três poemas que podem entrar na categoria do que vamos chamar complexo de Penélope:

Desfaço durante a noite o meu caminho
Tudo quanto teci não é verdade,
Mas tempo, para ocupar o tempo morto,
E cada dia me afasto e cada noite me aproximo.

(“Penélope”, *Coral*)

²³ *L'Être et le Néant*, 16.^a ed., Gallimard, Paris, 1997, pp. 58-9.

²⁴ A licença poética não pode servir para explicar a arbitrariedade de ideias complexas. Uma *reductio ad absurdum* como a que acabamos de concluir não pode ser explicada pela infinita criatividade do poeta. Um poeta não perde a liberdade de criar se tentar ser rigoroso nas ideias que transmite.

As Fracturas do Tempo Dêlfico

As três Parcas que tecem os caminhos errados
Caminhos onde a rir atraíçamos
O puro tempo onde jamais chegamos
As três Parcas conhecem os maus fados.

(“As três Parcas”, *Mar Novo*)

Nunca mais te darei o tempo puro
Que em dias demorados eu teci
Pois o tempo já não regressa a ti
E assim eu não regresso e não procuro
O deus que sem esperança te pedi.

(“Nunca mais”, *Mar Novo*)

A compreensão deste complexo²⁵ pressupõe a negação da progressão do tempo, o que é, à partida, um contra-senso. Estamos perante uma aporia idêntica à que encontrámos em “Como se o tempo fosse feito de demoras” (“Jardim”, *Poesia I*). As ideias fundamentais destes três poemas são desajeitadas, em particular em imagens que se tornaram padrões de referência da poesia de Sophia: “tempo puro” e “tempo morto”.

De um ponto de vista meramente etimológico, a imagem do “tempo morto” devia corresponder ao complexo de Penélope, remetendo para a estratégia de *tempo queimado*, digamos, o que significa que nenhum trabalho pode progredir, nenhuma experiência pode concretizar-se. Quer isto dizer, nenhuma experiência de vida pode com-

²⁵ A história de Penélope tornou-se célebre por uma circunstância particular: Ulisses, seu amante, não regressou à Grécia mítica como outros príncipes após a guerra de Tróia. Opto pelo relato de Lemprière, para sintetizar a história: “As she received no intelligence of his situation, she was soon beset by a number of importuning suitors, who wished her to believe that her husband was shipwrecked, and that therefore she ought no longer to expect his return, but forget his loss, and fix her choice and affections on one of her numerous admirers. She received their addresses with coolness and disdain; but as she was destitute of power, and a prisoner as it were in their hands, she yet flattered them with hopes and promises, and declared that she would make a choice of one of them, as soon as she had finished a piece of tapestry on which she was employed. The work was continued in a dilatory manner, and she baffled their eager expectations, by undoing in the night what she had worked in the day-time. This artifice of Penelope has given rise to the proverb of *Penelope’s web*, which is applied to whatever labor can never be ended.” (*Lemprière’s Classical Dictionary*, Bracken Books, Londres, 1990 (1.^a ed. 1788), s.v. PENELOPE, pp. 497-8).

pletar-se no tempo. Se o que o sujeito do poema “Penélope” está a fazer (tecer) deve ocupar ou substituir o “tempo morto”, ou seja, o não-tempo, a intemporalidade, somos obrigados a deduzir que o propósito do acto de tecer é a apreensão do “tempo puro”, que não é verdadeiro (“Tudo quanto teci não é verdade”). A verdade está “morta” e só pode estar guardada na intemporalidade. Falando de alguém que falecera, diz Sophia: “Ele não ficou para assistir / À morte da verdade e à vitória do tempo” (“Aquele que partiu”, *Mar Novo*.) O “tempo puro” deve, então, prevalecer sobre a verdade! O raciocínio dedutivo não nos conduz a outra solução mais *verdadeira*.

A forma de abordagem do complexo de Penélope é, portanto, inquietantemente estranha quando está dependente de qualidades concomitantes como a pureza e a inverdade. Esta combinação é conceptualmente insustentável. Não me parece possível, mesmo ficando apenas no limiar da imaginação poética, argumentar que uma coisa possa ser ao mesmo tempo pura e não-verdadeira. Se aceitarmos que o que o sujeito está a tecer é o “puro tempo”, teremos que aceitar também que um tal sujeito experimenta *a um tempo* a consciência de uma condição falsa que não pode concordar no instante da temporalidade? Outra questão não menos complexa: Pode a intemporalidade ser aniquilada pelo “puro tempo”? Se Sophia estivesse a adoptar uma atitude aristotélica, então esta ideia do tempo corresponderia a uma linha feita de várias partes finitas. O tempo, *este tempo*, seria divisível e fracturável *ad infinitum*. Contudo, tal ideia não concorda com a existência de um tempo puro ou absoluto, porque a natureza deste se define pela impossibilidade de se dividir, ou como é que podemos dividir aquilo que é puro? Recordemos que Aristóteles nos ensinou a medir o tempo, mas não nos ensinou a defini-lo. No caso de Sophia, ficamos sem saber como medir o seu “puro tempo” e ficamos na mesma ignorância se o quisermos definir.

Uma das imagens mitológicas mais recorrentes na poesia de Sophia respeita às Parcas, figuras da sua predilecção. As Parcas, “Fúlvias Ménades em tigres transformadas”, na imagem feliz do poema “As Parcas” (*Musa*), são aquelas deusas poderosas que presidem ao nascimento e à vida dos homens.²⁶ Sophia introduz estas figuras da

²⁶ Recordo o comentário de Lemprière: “The name of the Parcae, according to Varro, is described *a partu* or *parturiendo*, because they presided over the birth of men, and by corruption the word *parca* is formed from *parta* or *partus*; but, according to Servius,

As Fracturas do Tempo Dêlfico

mitologia arcaica grega como as construtoras dos “caminhos errados” (“As três Parcas”, *Mar Novo*), que todos percorremos. Acresce que elas são as portadoras do “puro tempo”, na mitopoesia de Sophia, porque só os deuses têm poder sobre o tempo. Primeira aporia: como é que podemos desejar avançar por um caminho se sabemos à partida que não há nenhum caminho a percorrer, visto que é impossível ao comum dos mortais alcançar o “puro tempo”? E recorde-se que o sujeito de “Penélope” disse possuir esse mesmo “puro tempo”, aquele a que agora só os deuses podem aceder. Já afirmei que a estratégia de Penélope é baseada na procrastinação do tempo, que é uma forma de “tempo morto”. Este pressuposto contradiz esta última imagem de Sophia: as Parcas são as guardiãs dos arquivos da eternidade onde se aloja o puro tempo. Ao mesmo tempo estão a tecer os caminhos que conduzem a esse domínio inatingível. À luz do pensamento poético de Sophia, o “puro tempo” não funciona como metáfora da eternidade, tal como se testemunha nas imagens que nos dá do universo nocturno ao mar sem fim, porque a eternidade é vista sempre como uma dimensão subjectiva fora de qualquer desejo absoluto. Veja-se, por exemplo, o poema “Meditação do duque de Gandia sobre a morte de Isabel de Portugal” (*Mar Novo*), que começa assim:

Nunca mais
A tua face será pura limpa e viva
Nem o teu andar como onda fugitiva
Se poderá nos passos do tempo tecer.
E nunca mais darei ao tempo a minha vida.

Esta invocação significa que o sujeito não permite às Parcas a possibilidade de interferirem no seu desejo de imortalidade (considerado um desejo não-absoluto), ou seja, o “puro tempo” não deve ser um privilégio dos deuses. Então, como conciliar a ideia de umas Parcas que são louvadas como as guardiãs do “puro tempo” (“Por nós elas esperam nos trocados / Caminhos onde cegos nos trocamos”, “As Três Parcas”, *Mar Novo*) e a ideia de umas *outras* Parcas que não devem ter tal privilégio?

they are so called by antiphrasis *quod nemini parcant*. (...) According to more received opinions, they were the arbiters of the life and death of mankind, and whatever good or evil befel men in the world proceeded immediately from the Fates or Parcae.” (*Op.cit.*, s.v. PARCÆ, p. 483).

Segunda aporia: se tecer é, em primeira instância, a experiência do “puro tempo” devorador do “tempo morto”, como é possível aceitar que essa mesma experiência se torne uma condição impossível? As Parcas são as guardiãs do “puro tempo”; o “puro tempo” opõe-se ao intemporal; Penélope assume que *está a tecer*, o que se opõe a qualquer ideia de intemporalidade ou de inércia; então, o “puro tempo” é o absoluto que está nas mãos das Parcas. Este estranho raciocínio que deduzimos dos versos de Sophia conduz a um beco sem saída: como é que pode alguém ou algo tecer o que é absoluto? O tempo puro é uma forma de tempo absoluto, isto é, uma dimensão temporal inatingível (“O puro tempo onde jamais chegamos”), que pertence a um plano mítico, de outra forma tornar-se-ia uma experiência. Ora, aquilo que se torna uma experiência deixa de poder ser considerado um ideal ou uma aspiração. Aquilo que apreendo ou experimento tem que ser; aquilo por que aspiro como um ideal ainda não é e apenas pode vir a ser. Assim que eu concretizo esta aspiração, ela deixa de ser um objectivo não existente. Defendo que a ideia de tempo puro só pode ser um objectivo não existente.

Terceira aporia: se o “puro tempo” não pode ser alcançado ou tomado entre mãos ou tecido, como explicar a atitude do sujeito do poema “Nunca mais”, que nos aparece como possuidor e tecedor desse mesmo tempo? Diz o poema: “Nunca mais te darei o tempo puro / Que em dias demorados eu teci”? Sophia justifica-se: “Pois o tempo já não regressa a ti / E assim eu não regresso...”. Se o “puro tempo” é absoluto, não pode existir individualmente ou num mesmo indivíduo, mas apenas como entidade exterior à nossa experiência ontológica. Também não pode ser tecido, se nos escapa totalmente no horizonte que habitamos. O complexo de Penélope é, afinal, uma pressuposição falsa: o “puro tempo” não pode ser diferido, porque tal faz supor o controlo humano sobre ele. Esta ideia explorada frequentemente por Sophia é uma ideia transcendente de que a Poetisa não parece dar-se conta. Por definição, uma ideia transcendente está fora da jurisdição do Ser, o que a poesia de Sophia não suporta.

Assumindo que o sujeito de “Nunca mais” não quer entregar o “puro tempo” ao Outro porque o próprio tempo não regressa jamais a um mesmo sítio, será possível, no entanto, que este regresso tenha existido? Sophia diz que sim: “o tempo **já** não regressa a ti”, o que tem que significar que pelo menos alguma vez o tempo regressou. O que

nos intriga nesta metafísica de bases muito pouco sólidas é o facto de quer este tempo regressivo quer o tempo dado como “morto” serem utilizados arbitrariamente em imagens que não podiam ser compatíveis entre si. Como é que o “puro tempo” pode coexistir nestas duas outras possibilidades? Podem dois fenómenos opostos reconciliar-se no mesmo espaço sem que tal seja devidamente premeditado pela imaginação poética?²⁷ Além de que o Poeta diz que o “puro tempo” foi tecido em “dias demorados” – como demonstrar, neste caso, que o tempo dado como absoluto possa estar sujeito a leis de diferiçãõ? A outro nível da discussão, podíamos também interrogar a ideia de presente que Sophia nos apresenta como uma duração niilista: “não regresso”, “não procuro”. Heidegger, no ensaio “Hegel’s Concept of Experience”²⁸, substitui o termo hegeliano “Absoluto” por uma nova expressão: *das Anwesen des Anwesendes*, a presença do presente. Se Sophia adopta a via niilista, não podemos aceitar que ao mesmo tempo se defina o “puro tempo” do presente como algo possuidor de um valor absoluto. Na minha leitura, este espaço intransitável da poesia de Sophia não se harmoniza com a ideia consistente de tempo puro ou absoluto: a ideia da presença do presente é a intuição do tempo do absoluto. Esta ideia é positiva por definição, porque não há nada que seja absoluto e negativo ao mesmo tempo (como acaba por se concluir na desconstrução da ideia de tempo em Sophia) – a negação é o que não é; o absoluto é o que é sempre (o que regressa sempre, sem condições; o que procura sempre, sem condições, se quiséssemos validar um pensamento lógico em Sophia); a negação é o que nunca passa absolutamente, precisamente porque é nada. A presença do presente não admite a negação, porque é absoluto movimento.

O inquérito final desta obscura ideia de tempo é a noção de instante, também muito recorrente (e aplaudida nas imagens conseguidas) na poesia de Sophia. O seguinte poema dá já uma ideia dos problemas que também aqui se levantam:

²⁷ De notar que não está em causa, uma vez mais, a liberdade de criação poética. Um poeta pode dizer sempre o que quiser, mesmo que nada do que diga faça sentido ou não possua algum rigor de expressão. O que está em causa é a avaliação das ideias aclamadas de Sophia sobre conceitos complexos, como este da ideia de tempo, mas não demonstradas.

²⁸ In *Martin Heidegger: Basic Writings*, Routledge e Kegan Paul, Londres, 1978.

Deixai-me limpo
O ar dos quartos
E liso
O branco das paredes

Deixai-me com as coisas
Fundadas no silêncio

“Instante” (*Livro Sexto*)

O silêncio é a razão do instante. Este tipo de duração pode relacionar-se com o critério de essencialidade que preside de forma positiva à obra de Sophia, em particular nos momentos em que privilegia as imagens da natureza. Por exemplo, “E em redor da mesa celebrávamos a festa / Do instante que brilhava entre frutos e rostos” (“Carta(s) a Jorge de Sena,” III, *Ilhas*) e ainda:

Porém no vinho resinado no frescor da vinha
Na fina suave brisa nas pálidas colunas
Algo dos deuses súbito visita
A luz do instante

(“A Koré”, *Ilhas*)

O silêncio combina-se com a simplicidade e ambos procuram um limiar tão inefável como o estado de nirvana que há-de pressupor um estado de nulificação imagética. Neste ponto da discussão, podemos já dizer que o instante de Sophia, esta marca única da presença do presente, é também a consciencialização da ausência do próprio tempo? E esta tomada de consciência transformar-se-á em sofrimento só curável pela purificação dos objectos simples? Se assim for, os versos do Poeta “Quando eu morrer voltarei para buscar / Os instantes que não vivi junto do mar” (“Inscrição”, *Livro Sexto*), levam-nos a concluir que a experiência dos instantes vividos no passado só podem ser recuperados numa vida *post mortem*.

A morte do instante, a impossibilidade de todo o presente, ou a impossibilidade de uma sucessão de instantes, é um importante princípio em qualquer ontologia fenomenológica. Diz Sophia: “Quem poderá deter / O instante que não pára de morrer?” (“Brisa”, *Mar Novo*). Esta crença na morte do instante, anti-kantiana por definição, ocorre ainda nesta variante menos explícita: “Tu sabes que para nós

existe sempre / O instante em que se quebra a aliança do homem com as coisas” (“Senhora da Rocha”, *Geografia*). Não discutamos, para já, a possibilidade de lermos aqui uma incongruência entre um instante que morre e *outro* que “existe sempre”. O que nos interessa agora é assinalar a circunstância em que Sophia inaugura a sua pretensa fenomenologia universal: a aliança do homem com o mundo, o que é apenas uma outra forma mais simples de falar do Ser-no-mundo heideggeriano. É fundamental para a fenomenologia de Sophia que o envolvimento do Ser na permanência das coisas possa ajudar a preservar a condição de *estar/ser em* esse mundo. O que são as coisas de que Sophia fala constantemente? São o mundo que não é uma mera colecção de coisas, incluindo essa colecção que dá pelo nome de *natureza*. Essas coisas são o mundo dos fenómenos, de *todo o fenómeno*, como afirma simplisticamente Sophia:

Quem procura uma relação justa com a pedra, com a árvore, com o rio, é necessariamente levado, pelo espírito de verdade que o anima, a procurar uma relação justa com o homem. (...) Aquele que vê o fenómeno quer ver **todo o fenómeno**.²⁹

Todo o fenómeno é o objecto (o projecto) do Poeta-no-mundo, porque inclui a totalidade dos factos. “O mundo é a totalidade dos factos, não das coisas.”, argumentou Wittgenstein, na abertura do seu *Tractatus Logico-Philosophicus*. Seria de facto mais correcto que Sophia tivesse escrito nesse seu texto doutrinário que a aliança se estabelece não com as coisas, como gosta de dizer, mas com o mundo-de-todo-o-fenómeno. De entre os dois modos de ser das coisas que Heidegger destaca, presença-ao-alcance-da-mão (*Vorhandenheit*)³⁰ e prontidão-ao-alcance-da-mão (*Zuhandenheit*),³¹ é o segundo que Sophia vai privilegiar no seu mundo poético.

O instante (o in-stante – *Augenblick* –, com a partícula destacada que designa literalmente o estar-dentro de) é uma condição fundamental do mundo que Sophia pretende construir poeticamente. Pelo que já ficou dito, será que só no passado ou no futuro podemos aspirar à louvada aliança com as coisas do mundo, marcadas por instantes

²⁹ *Obra Poética*, vol.1 (2.^a ed., Caminho, Lisboa, 1991, p. 7.

³⁰ *Op. cit.*, p. 67ss.

³¹ *Op. cit.*, p. 98ss.

singulares? Este esboço de uma ontologia fenomenológica poética carece de consistência. Veremos que Sophia trata este assunto, uma vez mais, de forma pouco rigorosa. Leiam-se as primeiras palavras da primeira edição de *Obra Poética*:

A coisa mais antiga de que me lembro é dum quarto em frente do mar dentro do qual estava, poisada em cima duma mesa, uma maçã enorme e vermelha. Do brilho do mar e do vermelho da maçã erguia-se uma felicidade irrecusável, nua e inteira. Não era nada de fantástico, não era nada de imaginário: era a própria presença do real que eu descobria. (...) Em Homero reconheci essa felicidade nua e inteira, esse esplendor da presença das coisas.³²

A presença das coisas só pode ser dada no presente, sob a *forma* de um instante. A questão ontológica do presente, seguindo ainda de perto com Heidegger, pode levar-nos à compreensão do futuro, ou melhor, à compreensão da possibilidade de futuro.³³ De um ponto de vista ideal, o futuro devia trazer-nos um instante novo que não contivesse as imperfeições do instante vivido. A justiça, a verdade e a liberdade – os lugares verdadeiramente comuns desta poesia – deviam unir-se para combater essas imperfeições. A crença na construção de uma Cidade Hipodâmica também seria o lugar possível de afirmação desse instante a descobrir no futuro.³⁴ Contudo, todas estas as possibilidades são anuladas estranhamente pela própria Sophia, que apenas as admite como expectativas perdidas do passado que gostaria de recuperar num instante quase mítico. Quando ocorre alguma referência ao futuro, serve apenas para dizer que ninguém pode apreendê-lo fora do presente:

³² *Obra Poética*, vol.1, p. 7.

³³ De notar que a possibilidade de futuro aparece anulada na poesia de Sophia, supostamente uma poesia da vida positiva que se confirma na crença na Idea Délphica:

Python venceu Apolo num frontão obscuro
Quebrada foi desde seu eixo recto
A construção possível do futuro

(“Delphica”, II, *Dual*)

³⁴ V. o meu ensaio: “A construção da Cidade Hipodâmica na poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen”, in *O Sentido que a Vida Faz: Estudos para Óscar Lopes*, Campo das Letras, Porto, 1997.

As Fracturas do Tempo Dêlfico

Só encontrei distância e mar

E todos a contarem o futuro
Como se fosse o único presente.

(“Poemas de um livro destruído”, IV, *No Tempo Dividido*)

A crítica do presente concorre com a crítica da validade do passado. Até a morte esperada no futuro do Poeta é remetida para uma circunstância que visa recuperar o presente: “Quando eu morrer voltarei para buscar / Os instantes que não vivi junto do mar (“Inscrição”, *Livro Sexto*). O Poeta regressará para viver o não-vivido. Sempre esta compulsão para o recomeço das coisas. O futuro não pode, assim, *viver* sem o passado. Em termos gerais, podemos dizer que Sophia fala do futuro como nós falamos normalmente do passado, visto que acreditamos não termos poder sobre o acontecido ou sobre a história dos factos passados. Um facto é, a rigor, considerado passado, quando já não podemos actuar sobre ele, quando fugiu do presente vivido e se tornou memória. Mas Sophia não fala do passado como o fatalista pensa o futuro, porque sente que possui a imaginação recriadora de todos os instantes vividos.

Há uma possibilidade única de futuro na poesia de Sophia, que podemos ler nos seguintes poemas programáticos concentrados num único livro, *O Nome e as Coisas*:

O longo muro alentejano e branco
O desejo de limpo e de lisura
Aqui na casa térrea a arquitectura
Tem a clareza nua de um projecto

(“Projecto I”)

Lagos lição de lucidez e liso
Onde estar vivo se tornou mais completo
– Como pode meu ser ser distraído
De sua luz de prumo e de projecto

(“Lagos II”)

Como o rumor do mar dentro de um búzio
O divino sussurra no universo
Algo emerge: primordial projecto

(“Como o rumor”)

Espaço, Fronteiras, Transições

Esta foi sua empresa: reencontrar o limpo
Do dia primordial. Reencontrar a inteireza
Reencontrar o acordo livre e justo
E recomençar cada coisa a partir do princípio

Em sua empresa falharam e o relato
De sua errância erros e derrotas
De seus desencontros e desconstruídas lutas
É moroso e confuso

Porém restam
Do quebrado projecto de sua empresa em ruína
Canto e pranto clamor palavras harpas
Que de geração em geração ecoam
Em contínua memória de um projecto
Que sem cessar de novo tentaremos

(“Projecto II”)

Aqui encontramos, finalmente, progressão ou *projecção* (*Entwurf*).³⁵ Os projectos de Sophia são esboços de realização de algo que pertence obrigatoriamente ao mundo do Poeta. É o caso do primeiro “Projecto” – a brancura e a claridade de uma casa alentejana como antevisão de uma obra de arte superior. No segundo “Projecto”, Sophia chega a aproximar-se desse sentido especial de *Entwurf*: projectamos acções para o futuro, mas também a própria vida é vista como um projecto: “Em contínua memória de um projecto / Que sem cessar de novo tentaremos”. *Projecto* indicia o futuro (do latim *projectare*, lançar para a frente) e um *projecto total* indicará um Ser que terá de “reencontrar a inteireza” e “recomeçar cada coisa a partir do princípio”.

Heidegger descreve o presente autêntico como um *momento de visão*.³⁶ Não encontro na poesia de Sophia tal momento. Silvina Rodrigues Lopes ainda tenta, sem fundamentar, propor aqui uma “poética da presença”, que o poema seguinte ilustraria:

³⁵ *Op. cit.*, p. 184ff.

³⁶ O Presente “which is held in authentic temporality and which thus is *authentic* itself, we call the ‘*moment of vision*’. This term must be understood in the active sense as an ecstasis. It means the resolute rapture with which Dasein is carried away to whatever possibilities and circumstances are encountered in the Situation as possible objects of concern, but a rapture which is *held* in resoluteness.” (*Being and Time*, p. 387).

As Fracturas do Tempo Dêlfico

Aqui, deposta enfim a minha imagem,
Tudo o que é jogo e tudo o que é passagem,
No interior das coisas canto nua.

Aqui livre sou eu – eco da lua
E dos jardins, os gestos recebidos
E o tumulto dos gestos pressentidos,
Aqui sou eu em tudo quanto amei.

Não por aquilo que só atravesssei,
Não p'lo meu rumor que só perdi,
Não p'los incertos actos que vivi,

Mas por tudo de quanto ressoei
E em cujo amor de amor me eternizei.

(“Aqui”, *Dia do Mar*)

O ponto de referência neste poema é o passado e não o futuro. Silvina Rodrigues Lopes sugere a seguinte leitura: “O poema ‘Aqui’ é extremamente significativo do ponto de vista de uma poética da presença: é no instante da escrita que o sujeito se liberta do que é passagem e acede à permanência que é a de uma subjectividade sem sujeito. Esse instante que no poema coincide com o seu próprio acontecer (marcado pelos dêlticos), pertence por isso a um tempo suspenso, que não passa e assim se confunde com a eternidade.”³⁷ Leio de forma diferente, não subscrevendo esta hipotética e “poética da presença”: não é possível aceitar a ideia de um “tempo suspenso” e muito menos que tal ideia possa corresponder à eternidade. Em termos simples, só posso conceber uma coisa como suspensa se não houver movimento, acção ou mudança. Como diz Plotino, “Time is variously identified with what we know as Movement, with a moved object, and with some phenomenon of Movement: obviously it cannot be Rest [=suspension] or a resting object or any phenomenon of rest, since, in its characteristic idea, it is concerned with change.”³⁸ A rigor, o tempo nunca pode estar em suspensão. Mesmo quando pensamos nas

³⁷ “Linhas de leitura”, in *Poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen*, Comunicação, Lisboa, 1989, p. 106.

³⁸ *The Six Enneads*, III, 7th Tractate, section 7, in *The Philosophy of Time*, Macmillan, Londres e Melbourne, 1968, p. 24.

diferenças de Sophia (as “demoras”), estamos apenas a relatar uma diferença subjectiva do tempo. Só que Sophia diz “tudo o que é passagem” – uma variante pobre dos versos de Camões e de Ricardo Reis, de cuja interpretação já me ocupei em “Ricardo Reis passando no rio de Heráclito”.³⁹ A eternidade é algo muito diferente: é imutável e permanece na sua unidade. Platão, o primeiro a investigar sistematicamente a ideia de tempo, fala-nos do tempo como a imagem *em movimento* da eternidade, que avança de acordo com o número, distinto da unidade que marca a eternidade, porque qualquer coisa que aceite a numeração é porque encerra diversidade. A progressão regular (um número não se interrompe a si próprio) de uma série numérica assemelha-se à unidade – projecta unidade. A regularidade numérica do tempo, que não admite suspensão, faz do tempo uma imitação da eternidade. Esta é, a meu ver, aquilo que nunca pode parar e não aquilo que está sujeito à mudança. *Aqui* é uma ilusão de eternidade, porque a questão metafísica é: Para onde aponta o instante? Se se provar que Sophia supõe ser o passado a solução metafísica, e não, como seria lógico, o futuro, a sua noção de eternidade não fará sentido. A eternidade é aquilo que foi e será sempre e não aquilo que foi e queremos que volte a ser.

O presente de Sophia está sempre afectado pelo passado. A questão a introduzir neste ponto é: *Esse presente é autêntico ou inautêntico?* Não há nenhum momento de visão: o Poeta canta aquilo que passa no presente, sem o projectar para o futuro, como a condição visionária exigiria. Tudo é, pois, passado: “os gestos recebidos”, “gestos pressentidos”, “tudo quanto amei”, “atravessei”, “perdi”, “vivi”, “ressoei”, “eternizei”. Não vislumbro aqui nenhuma poética possível do presente. O presente de Sophia é inautêntico, porque negligencia a possibilidade de se projectar no futuro: “Aqui sou eu em tudo quanto amei”.

É consabido que a ontologia de Heidegger aponta para a história da filosofia como a história da interpretação do Ser como presença (*Anwesenheit*). Heidegger fala do sentido do Ser como *parousia* ou *ousia*, que significa, em termos onto-temporais, *presença*. Os entes são apreendidos no seu Ser como presença, ou seja, são definidos a

³⁹ In *De Punho Cerrado – Ensaio de Hermenêutica Dialéctica da Literatura Portuguesa Contemporânea*, Cosmos, Lisboa, 1997.

partir do tempo presente – o Presente.⁴⁰ Este corresponde, na obra de Sophia, a uma entidade complexa: o Ser-no-instante. É este Ser que Sophia diz ter aprendido na poesia:

A poesia não me pede propriamente uma especialização pois a sua arte é uma arte do ser. (...) Pede-me antes a inteireza do meu ser, uma consciência mais funda do que a minha inteligência, uma fidelidade mais pura do daquela que eu posso controlar.⁴¹

Em Ser (Sophia escreve erroneamente “ser”), devia existir a possibilidade de realização no presente, de estar/ser-presente – esta é a condição *sine qua non* para qualquer poética da presença. Não se trata apenas de um ponto na linha temporal nem de algo que seja controlável pela vontade humana – a não ser pela imaginação poética, contrária de alguma forma ao desejo objectivo de construção da “inteireza do ser” –, como o verso “uma fidelidade mais pura do que eu posso controlar” sugere. A verdadeira natureza do *Presente* está aqui subvertida: se falha a primeira condição para uma poética da presença – o estar/ser-presente, também falha a condição necessária para compreender a própria natureza do *Presente*. Não podemos tão pouco falar aqui de uma *pura presença*.⁴² Quando lemos versos que cantam o “instante que não pára de morrer”, é difícil validar aqui uma qualquer poética que tenha o presente como principal referência. Como podemos ao mesmo tempo validar aquilo que é e aquilo que não é? Como podemos compreender a ideia de um instante que ora é completo ora nunca pára de morrer?

Desde os primeiros versos que Sophia nos fala de uma aliança com as coisas, mesmo que, estranhamente, nos diga também que a presença do presente das coisas está morta: “Preservar de decadência morte e ruína / O instante real de aparição e de surpresa” (“No poema”, *Livro Sexto*). Sophia admite, portanto, que a essência do instante se funda na dissolução, embora, na mesma instância, seja capaz de afirmar que a felicidade que procura só existe na durabilidade desse mesmo instante. O “instante real de aparição e de surpresa” terá,

⁴⁰ *Being and Time*, p. 47.

⁴¹ “Arte Poética II”, *Geografia*.

⁴² “Being, if it is to be thought in the highest instance, must be thought as *pure presence*, that is, as the presence that persists, the abiding present, the steadily standing “now”.” (*What Is Called Thinking?*, F. D. Wieck & J. G. Grag, Nova Iorque, 1968, p. 102).

assim, um elemento de auto-destruição que impossibilita a realização no presente. Por outras palavras, esta estranha poética diz-nos que o Ser possui uma necessidade vital de experimentar e, ao mesmo tempo, diz-nos que toda a experiência é improvável *per se*. Este paradoxo nunca é desfeito na obra de Sophia, o que torna difícil acreditar em versos como “Tempo é de repouso e festa / O instante é completo como um fruto” (“Os dias de verão”, *Dual*), quando o “puro tempo” do instante mítico nem sequer está ao alcance do ser (de qualquer ser). Fica também por demonstrar a tese de Silvina Rodrigues Lopes – o que é que, afinal de contas, tem a poética a ver com temporalidade? Sobram os seguintes versos de Sophia, que oferecem a visão do único espaço transitável nesta rede de falsos conceitos de tempo:

Para sempre está perdido
O que mais do que tudo procuraste
A plenitude de cada presença.

E será sempre o mesmo sonho, a mesma ausência.

(“Nunca mais”, *Poesia I*)